

La forma como sujeto: ¿un desliz de Aristóteles? *Eidos* como sujeto y garante de la identidad*

Form as subject: A slip in Aristotle?
Eidos as subject and guarantor of identity

Por: **Claudia Patricia Carbonell Fernández**
G.I. Racionalidad y Cultura
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
Universidad de La Sabana
Bogotá, Colombia
E-mail: claudia.carbonell@unisabana.edu.co

Fecha de recepción: 30 de abril de 2013
Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2013

Resumen. *En este texto argumento a favor de la consideración de la forma (εἶδος) como sujeto y, por tanto, como responsable de la identidad del objeto a través del movimiento. Se consideran sucesivamente la prioridad de la forma como sustancia, su carácter particular y los distintos sentidos en los que algo puede ser sujeto, para concluir por qué en Z, 3, la forma es el mejor candidato no sólo para ser sustancia, sino para ser sujeto en sentido principal. El objeto del texto es abordar la discusión en torno a por qué la forma satisface ontológicamente mejor que la materia o el compuesto el criterio de ser sujeto y las consecuencias filosóficas de esa postura. Como corolario, haré algunas observaciones en torno a la doble ontología que se sigue en Aristóteles desde Categorías o Metafísica.*

Palabras clave: *Aristóteles, sujeto, sustancia (οὐσία), forma (εἶδος), materia, predicación.*

Abstract. *In this text I argue in favor of considering the form (εἶδος) as subject and therefore as responsible for the identity of the object through movement. I contemplate the priority of the form as substance, its particular character, and the different ways in which something can be a subject, this, in order to conclude why in Z, 3, form is the best candidate to be not only substance, but to be subject in a primary sense. The purpose of the text is to address the discussion as to why form, rather than matter or the composite, best fits the ontological criteria of being subject and the philosophical consequences of this position. As a corollary, I will make some comments on the dual ontology that Aristotle follows from Categories or Metaphysics.*

Key words: *Aristotle, subject, substance (οὐσία), form (εἶδος), matter, predicate.*

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación “Raíces griegas del pensamiento contemporáneo. Realidad y espectralidad” (Universidad de La Sabana, HUM-42-2012), en ejecución.

Respecto de algunos conceptos de la tradición filosófica aristotélica, como son los de forma y sustancia, no es exagerado hablar de una larga historia de interpretaciones contrarias, e incluso tergiversaciones y malentendidos. La modernidad rechazó con sorna el concepto de “forma sustancial”, tan cara al aristotelismo medieval: “un ente filosófico desconocido para mí” según Descartes y, para Spinoza, una doctrina ingenua y frívola (Pasnau, 2011: 549). Desde entonces, ha sido considerada en general como una teoría oscura y extraña. La idea de forma, por lo demás, al ser aparentemente incompatible con el movimiento y no tener impacto causal en la realidad física, resulta, para la modernidad, un rezago dogmático del antiguo pensamiento metafísico (Buchheim, 2008). Según la escolástica de cuño aristotélico, la sustancia sensible se estructura arquitectónicamente como compuesto de materia prima y forma sustancial, y en ella inhieren las formas accidentales. De tal manera que la forma sustancial es lo que hace que una cosa sea lo que es, una especie de causa eficiente interna, ella misma inmóvil. En este esquema, la forma no puede considerarse estrictamente como sujeto de los accidentes. El sujeto sería, en todo caso, el compuesto, que subyace a los accidentes. Sin embargo, esta doctrina es una prosecución medieval, y no la única posible, de la teoría aristotélica. De hecho, en Aristóteles no aparece como tal el concepto de forma sustancial. Lo que sí afirma, en cambio, el Estagirita es que la forma es el sentido primero de sustancia. Y, en la argumentación a favor de esta tesis, muestra también que la forma cumple, incluso mejor que la materia y el compuesto, el criterio de ser sujeto. Este artículo gira en torno a esta idea, a su posibilidad y consecuencias filosóficas.

¿Un desliz de Aristóteles?

En varios lugares de los libros centrales de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que la forma es sujeto. En las primeras líneas de *Metafísica Z*, 3, se lee:

μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. “Pues parece que, en grado sumo, la sustancia es el sujeto primero. Como tal se dice, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma y, en tercer lugar, lo [compuesto] de ambas” (Z, 3, 1029a1-3). [Las traducciones del griego son mías].

En uno de tres posibles sentidos, dice el Estagirita, la forma es sujeto. El gran comentador de Aristóteles, Hermann Bonitz, se mostraba sorprendido por esa inclusión, y proponía considerarla como una negligencia o un desliz de parte del Estagirita (Bonitz, 1960: 301). El texto citado de *Metafísica Z* resulta sorprendente porque sin ninguna justificación previa se afirma que la forma es uno de los sentidos

de la sustancia como sujeto. La afirmación de que se trata de uno de los sentidos en que algo es sujeto queda fuera de duda. Vale la pena notar que el verbo *δοκεῖ*, que rige el inicio de la oración, se refiere a que “parece que” la sustancia sea sujeto. Pero en la segunda parte de la cita, no se titubea para afirmar que ser sujeto se dice (*λέγεται*) de la forma (en este caso *μορφή*). Que la materia es sujeto lo sabíamos desde la *Física*, y que el compuesto lo es, constituye una doctrina en cierta medida derivada de las *Categorías*. En cuanto a la forma, en cambio, según lo que podríamos llamar la interpretación ortodoxa, si bien es aquello por lo cual algo es sustancia y sujeto, no puede decirse que ella misma sea sujeto.

Ahora bien, en los textos que nos ocupan, Aristóteles afirma, tanto como hipótesis inicial (Z, 3) como cosa concluida (H, 1), que la forma es sujeto en *otro sentido* a como lo es la materia. De este texto se siguen dos cuestiones inmediatamente: 1) hay varios sentidos de sujeto y 2) la forma es uno de ellos, incluso el principal. Lo que pretendo en estas líneas es preguntar cómo hay que entender que la forma sea sujeto. Para ello, expondré en el siguiente epígrafe dos cuestiones centrales en *Metafísica Z*: la forma es sustancia en sentido primero, y tal forma ha de ser comprendida como particular. Únicamente a partir de allí puede allanarse el camino para entender no sólo cómo la forma puede ser sujeto, sino que incluso lo sea en sentido primero. Si, de acuerdo con la doctrina de *Metafísica Z*, ser *ὑποκείμενον* es condición necesaria para que algo sea sustancia y la forma es sustancia en sentido primero (Z, 11, 1037a5), entonces la forma es sujeto. Como bien lo ha puesto Fernando Inciarte en su lectura de este pasaje, “la sustancia no es primeramente sujeto, sino forma, pero eso no significa que la forma no pueda ser sujeto” (Inciarte, 2004: 48).

La afirmación de que la forma sea sujeto no sólo se hace en el contexto hipotético del inicio del libro Z. En las primeras líneas del siguiente libro de la *Metafísica* (H), el Estagirita ofrece un resumen del tratado anterior, y allí vuelve a leerse algo parecido:

ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὅλη (ὅλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. “*Es sustancia el sujeto. En un sentido la materia (llamo materia a lo que no es en acto algo determinado, sino que es en potencia algo determinado); y en otro sentido el λόγος y la forma, que es un algo determinado y separable por el λόγος; y en tercer lugar al compuesto de ambos*” (H, 1, 1042a26-29).

Apuntes sobre la particularidad de las formas

La cuestión acerca de si las formas en Aristóteles son universales o particulares ha sido ampliamente discutida en los últimos años. La querrela puede resumirse de la

siguiente manera. De acuerdo con la interpretación tradicional, la forma (sustancial) es universal. Ahora bien, la interpretación de algunos textos de Aristóteles ha llevado a un creciente grupo de especialistas a sostener la postura contraria, esto es, que las formas son particulares y, por tanto, habría tantas formas (sustanciales) como individuos. El debate contemporáneo se remonta a los artículos de Sellars (1957) y Albritton (1957) presentados en un simposio organizado por la *American Philosophical Association* en 1957 y, desde entonces, no se ha conseguido un acuerdo satisfactorio para la mayoría.

En orden a comprender el alcance del problema, conviene recordar que el libro Z de la *Metafísica* está dirigido a esclarecer la cuestión del ser, que Aristóteles asimila explícitamente con la de la sustancia: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (*Metaph. Z*, 1, 1028b4). La pregunta por “qué es la sustancia” (τίς) vendrá determinada por el modo como se resuelva uno de los problemas planteados por el Estagirita: cómo son (πῶς εἰσι) las sustancias (*Metaph. Z*, 1, 1028b27-32). A lo largo de la exposición de los libros centrales de la *Metafísica*, no parece ser la cuestión de mayor relevancia la pregunta acerca de cuáles cosas son sustancias, es decir, a qué objetos de la experiencia llamamos sustancias, sino más bien qué es ser sustancia, en qué consiste ser sustancia, esto es, al *cómo* más que al *qué*. Sólo resolviendo esta pregunta puede tener algún sentido plantearse la otra. A la primera cuestión, que se pregunta por el mobiliario del mundo, se la ha denominado *population problem* (Furth, 1988; Kosman, 1987; Wedin, 2000: 9), y a ello se responde enumerando un elenco de cosas. Sin embargo, no parece esto ser la principal preocupación para Aristóteles. No es de extrañar, de cualquier manera, que aquello que para nosotros parece fundamental, para Aristóteles no lo fuera: él pertenece a una tradición que considera que la recopilación de datos es necesaria, pero no suficiente, para el conocimiento de las realidades últimas. Como recuerda Heráclito, saber muchas cosas no enseña a comprender: πολυμαθὴ νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον (DK B 40). A pesar de que el mismo Estagirita se dedicará profusamente a ello cuando se trate de otras disciplinas, para él la recolección de datos, la *ιστορία* como recolección de datos, al ocuparse de particulares, es poco filosófica (*cf. Poet.* 1451a36-b11). En otros términos, el problema del elenco de sustancias es una cuestión empírica, mientras que la cuestión abordada en la *Metafísica* es metafísica y trascendental: cuáles son las condiciones para poder afirmar que algo sea sustancia. El problema, por tanto, se desplaza de saber “cuál algo” es sustancia para saber en qué consiste ser sustancia, “cómo” es la sustancia. En este contexto, saber si aquello que es sustancia en sentido principal es particular o es universal, resulta de importancia capital.

Los pasajes que motivan la disparidad de interpretación se encuentran, fundamentalmente, en el libro *Z* de la *Metafísica*, un lugar privilegiado por la investigación especializada sobre Aristóteles. El número de libros y artículos es ingente. Entre los comentarios de finales del XX, vale la pena mencionar el de M. Frede y G. Patzig (1988) y el de D. Bostock (1994). Remito a la bibliografía al final del texto para un elenco más amplio. Ahora bien, a pesar de los intensos debates sobre *Z*, no hay consenso sobre la doctrina del Estagirita respecto de la sustancia y la forma en dicho tratado. Algunos volúmenes colectivos recogen parte de la discusión (cf. Scaltsas, Charles, y Gill, 1994; Rapp, 1996). Y para un panorama general del estado reciente de la investigación de la metafísica aristotélica, que incluye también una buena revisión bibliográfica —con especial énfasis en lo publicado en lengua inglesa—, puede verse el artículo de M. L. Gill (2005).

Según una parte de la crítica aristotélica, *Metafísica Z* parece afirmar que la sustancia primera es la forma y que ésta ha de ser considerada como particular. Esta tesis fue avanzada por R. Albritton y desarrollada, entre otros, y desde ángulos distintos, por M. Frede (1985, 1987), también en conjunto con G. Patzig en el comentario ya mencionado (Frede y Patzig, 1988), Hartman (1977), Witt (1989), Lloyd (1981), Inciarte (1989). Dicha interpretación particularista de la forma puede ser resumida en grandes líneas de la siguiente manera: en la *Metafísica*, las formas sustanciales, más que los individuos concretos, son las entidades básicas, es decir, las οὐδία. Todo lo demás, incluidos los objetos individuales, depende en su explicación de ellas. Como se ha dicho, esta postura incluye que, entonces, las formas deban ser individuales. Por otro lado, diversos autores han procurado rescatar, también con variados argumentos, la postura contraria, que podríamos llamar tradicional (Loux, 1979; Scaltsas, 1994; Code, 1984; Bostock, 1995; Woods, 1994; Wedin, 2000).

En este artículo, me decanto por un apoyo a la tesis particularista. No pretendo ofrecer nueva evidencia textual que soporte esta tesis, sino mostrar, más bien, algunas de las implicaciones metafísicas de dicha postura. A mi entender, los textos a favor de esta interpretación, nada despreciables, están en mejor consonancia con la postura de Aristóteles en el resto de los libros de la sustancia. En efecto, la forma aparece como el sentido principal de la sustancia en los libros de la *Metafísica*, no sólo en *Z*, sino también en *H* y *θ*. Son varios los textos que apoyan esta interpretación de manera expresa, y que dejan poco margen a la duda. En 1032b1-2 Aristóteles afirma explícitamente que por forma entiende la sustancia primera. En 1037a5 puede leerse cómo, en el caso del hombre, el alma es la sustancia primera. Y en

1037a28-b1 se refiere a la forma como si fuera la sustancia primera. En 1037b3-4 define la sustancia primera de tal manera que la forma cumple la definición, pero no los compuestos de materia y forma. Es bastante claro que la conclusión con la que cierra la exposición de *Metafísica* en torno a la sustancia es que la naturaleza de un objeto, o sea, su forma, es la sustancia *simpliciter* (primera).

Resumo los motivos que llevan a afirmar, en Aristóteles, la particularidad de las formas: a) la sustancia es aquello que es un algo y separada ($\delta\tau\acute{o}\delta\epsilon\tau\iota\acute{o}\nu\kappa\alpha\iota\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) (Δ , 8, 1017b24-25 y H, 1, 1042a29), así que, si el sentido principal de sustancia es la forma, ésta debe ser separada y un algo, esto es, particular; b) en la argumentación de Z, 3, se añade a estos dos criterios el que la sustancia es sujeto. La conjunción de estos tres criterios obliga a decantarse por la individualidad de la forma; c) en Z, 13, 1038b15-16, se prohíbe que el universal pueda ser de cualquier manera sujeto y sustancia, porque el universal siempre se predica de algo. Esto unido a que Aristóteles mantiene la doctrina de que la forma es sustancia y sujeto, impide que ésta sea considerada un universal; d) Aristóteles afirma que los universales no existen, pues las causas y los principios de los particulares (existentes) han de ser particulares (Λ , 5, 1071a20-29); y e) el mismo Aristóteles atribuye a los seres animados formas individuales (Z, 11, 1037a5-7).

Ahora bien, la consideración de la forma como individual no está exenta de complicaciones, tanto de orden textual como en lo referente a la misma argumentación filosófica. Son fundamentalmente dos dificultades las que, al menos a primera vista, se presentan: 1) por una parte, queda problematizada la posibilidad del conocimiento científico, entendido como conocimiento de lo universal. 2) Por otra, la interpretación de la forma como particular parece hacer peligrar la comunidad específica de varios individuos. Esta cuestión resulta menos disputable si se mantiene la doctrina tradicional que ve en la forma algo universal y, en cambio, introduce la materia (cuantificada) como principio de individuación de los entes particulares. Sin embargo, es poco probable que esa sea la posición de Aristóteles, como quiero mostrar en las líneas que siguen.

La primera dificultad, la posibilidad del conocimiento científico, se plantea porque se teme que haya que concluir que no hay conocimiento posible de aquello que es —es decir, de la forma— si ésta no se admite como universal. De ahí que, en el nivel gnoseológico, la afirmación de que la sustancia es la forma individual parecería implicar una posición nominalista en el Aristóteles maduro, frente a un supuesto realismo extremo presente en las *Categorías* o al esencialismo que de ordinario

se le atribuye al Estagirita. Fernando Inciarte ha argumentado convincentemente en favor de la interpretación de la forma como particular desde esta problemática (Inciarte, 1989: 382-389).

Günther Patzig (1987) ha llamado la atención sobre *Metafísica* M10, donde Aristóteles se plantea esta misma aporía y explica cómo el conocimiento puede ser conocimiento de lo particular. El Estagirita distingue entre dos tipos de saber: por una parte, un conocimiento actual, que se refiere al individuo y, por otra, un conocimiento potencial, cuyo objeto es lo universal (M, 10, 1087a10-21). El conocimiento actual versa sobre objetos no universales y sobre principios no universales. Así, por ejemplo, se conoce el primer principio (el motor inmóvil), que no es un universal. Con esta propuesta, Aristóteles no sólo acepta que no todo conocimiento es de lo universal, sino que, más aún, sostiene que el conocimiento del particular es primero frente al conocimiento del universal, por la prioridad del acto sobre la potencia defendida constantemente en el *Corpus*. Puede decirse que, si para el Estagirita el conocimiento de la universal es potencial, entonces, así como la potencia sólo se conoce por su acto, el conocimiento de lo universal es secundario y derivado (podría decirse que analógico, aunque este no es el lugar para desarrollar esa tesis) respecto del conocimiento de lo particular.

La segunda cuestión problemática mencionada es la relativa a cómo pueden varios individuos compartir la misma especie si no se supone una forma común. De acuerdo con la doctrina clásica, la materia es la responsable de la individualidad: si la forma es universal, entonces el peso de la individuación cae sobre la materia. La dificultad podría plantearse de la siguiente manera. En cuanto que la forma se describe por sus disposiciones y capacidades, aparece como algo que puede ser tenido por más de un objeto: podemos dar descripciones similares de objetos distintos. Ahora bien, en cuanto que se afirma que la forma es sustancia —un sujeto y τὸδε τι—, como tal no puede ser compartida, puesto que la sustancia es aquello que no se predica de ninguna otra cosa. Una posible solución está en afirmar que el término εἶδος es homónimo, significando a veces forma (sustancial) y otras especie (universal). Ahora bien, a esto hay que añadir que, en los tratados biológicos, cuando Aristóteles quiere referirse a una clase animal (a lo que llamamos nosotros una especie), utiliza preferentemente el término γένος, nunca εἶδος, como ha mostrado Pierre Pellegrin (1985: 98-99). En esta misma línea, Robert Gallagher (2011) ha puesto la lupa sobre algunos textos en los que Aristóteles hace referencia a distintas formas de lo humano.

En *Metaph.* Λ, 5, Aristóteles no sólo afirma la individualidad de la forma, sino que explica que el motivo: las causas de los particulares han de ser particulares:

ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι τὰ μὲν καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὐ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργεῖα πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει. ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ καὶ τοδὶ τὸ Β τοῦδὶ τοῦ ΒΑ, ὅλως δὲ τὸ Β τοῦ ἀπλῶς ΒΑ. ἔπειτα, εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἀλλὰ δὲ ἄλλων αἰτία καὶ στοιχεῖα, ὡς περ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταῦτῳ γένει, χρωμάτων ψόφων οὐσιῶν ποσότητος, πλὴν τῶ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταῦτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινήσαν καὶ ἡ ἐμή, τῶ καθόλου δὲ λόγῳ ταῦτά. “Por lo demás, hay que ver que algunas cosas pueden decirse universalmente, pero otras no. Los primeros principios de las cosas son algo en acto y otra cosa en potencia. Por tanto, esos universales no existen: pues lo particular es principio de lo particular. En efecto, el hombre [es principio] del hombre universalmente, pero no existe tal cosa, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre de ti, y esta B de esta BA, si bien la B en general lo es de BA en general. Además, aunque para las sustancias las causas y elementos son distintos para lo distinto, como ha quedado dicho, no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, sustancias, cualidad— salvo según analogía. Y para las cosas que pertenecen a la misma especie (εἶδει), también son distintos, no específicamente (οὐκ εἶδει), sino que son distintos individualmente: tu materia, tu forma (εἶδος) lo que produce tu movimiento y los míos... si bien universalmente hablando, son lo mismo”. (*Metaph.* Λ, 5 1071a17-22; 27-29).

Según Aristóteles, se puede decir que dos objetos comparten un mismo εἶδος, sólo si se reconoce que se está hablando de modo universal y según analogía. En este texto se establece, a mi juicio, una distinción clara entre dos sentidos de εἶδος: por una parte, εἶδος como especie, como potencia, que funda la predicación universal y analógica, y, por otra, εἶδος como forma y como acto, que se refiere al particular que es principio del particular. En el caso de εἶδος como especie, se trata del ámbito del conocimiento y del lenguaje, del λόγος, no de un principio ontológico de un particular. Por lo demás, la universalidad de la forma es compartida aquí también por la materia y la causa motriz, que también se predicán analógicamente como universales. En los tres casos, queda claro que esto es sólo así según el λόγος, esto es, en el ámbito del conocimiento y del lenguaje.

Que la sustancia tenga que ser τόδε τι lleva también a preferir a la forma como sustancia primera por encima del compuesto (Z, 4, 1033a3-7). Las formas individuales no son lo que son porque se prediquen de la materia, al contrario de lo que ocurre con los compuestos o con las unidades accidentales como “hombre blanco”. En estos dos tipos de compuesto, la unidad está garantizada por la predicación, mientras que, en el caso de la forma, la unidad le pertenece intrínsecamente.

Por otro lado, si se quiere hacer depender la individuación de la materia, resulta todavía más problemático, puesto que, según el mismo Aristóteles, la materia

en sí misma es indeterminada (cf. por ejemplo *Metaph.* H, 1, 1042a26-30 donde a la indeterminación de la materia se contraponen la determinación de la forma [τόδε τι]). No se ve cómo la indeterminación pueda ser causa de la determinación, ya que, según él mismo, la materia *no produce diferencia* (*Metaph.* I, 9, 1058b5-6). La doctrina averroísta, seguida por buena parte de la escolástica, de que la materia determinada por la cantidad es el principio de individuación, quiso obviar esta dificultad. Sin embargo, los problemas que se siguen de sostener esta postura llevaron, entre otros, a terminar desechando la doctrina aristotélica toda ella.

El apoyo textual aducido para afirmar como aristotélica la tesis de la materia como principio de individuación es un pasaje, también de *Metafísica Z*, donde se afirma que Calias y Sócrates se distinguen por la materia, pero son lo mismo por el εἶδος (pues éste es indivisible) (Z, 9, 1034a6-8). El texto ocurre en un lugar en el que Aristóteles está determinando en qué sentido lo generante es tal cual lo generado. Allí afirma que no es idéntico ni es uno numéricamente, sino uno en especie, tal como acontece en las cosas naturales (Z, 8, 1033b30ss). En *Metaph.* Δ (1016b31-35), al explicar los modos de ser “uno”, Aristóteles afirma que decir que algo es uno según el εἶδος, es decirlo según el λόγος. Por ello resulta más coherente traducir, en el contexto de Z, 9, εἶδος por especie y no por forma, por los motivos argumentados en la interpretación del texto de Λ, 5. La individualidad y, con ella, la diferencia, no la introduce la materia, sino la forma, de tal manera que el carácter individual del compuesto y de la materia es secundario y derivado.

Para salir de esta aporía, es preciso, en mi opinión, distinguir entre dos problemáticas en relación con la individualidad del objeto. Una cosa es preguntarse cómo distinguimos un individuo de otro y, una distinta, qué hace que un individuo no sea otro (esto es, que sea sí mismo). Es decir, tendríamos en el primer caso un sentido epistemológico, y en el segundo, un sentido metafísico. La cuestión suele plantearse indistintamente, dando prioridad al orden epistemológico, para luego trasladarla al orden real, con lo que esta extrapolación resulta en un tipo de idealismo. Así, al suponer que la forma es un universal, preguntamos cómo ha devenido en particular. Si, en cambio, de acuerdo con los textos aristotélicos reconocemos que, en el nivel ontológico, la forma es individual y el λόγος es el responsable de su universalización, la pregunta no debe ser qué hace que una forma sea individual, sino cómo conocemos la individualidad de la forma; esto es, cómo distinguimos una forma de la otra. Es cierto que conocemos la individualidad *por* medio de la materia. Pero se trata, en ese caso, de la *ratio cognoscendi*, no de la *ratio essendi*.

En el terreno de la experiencia, la materia se nos presenta como principio de particularización, pero no es el único: también aparece la historia, el devenir

temporal de la forma. En el caso de las sustancias animadas, se da una progresiva y continua diferenciación en la que concurren otros factores, en concreto, la misma actividad de la forma. Lo que lleva a la diferenciación es, en este caso, la actualización de diversas capacidades. Si bien es el hombre el que cambia, cambia por razón de la forma, que es el principio de movimiento. La continuidad de la historia de la forma —si se pudiera hablar así— sirve también como criterio epistemológico para conocer una forma individual, pero no puede decirse que sea lo que constituye su individualidad, como tampoco lo es la materia por su cuenta. Así, el movimiento y el desarrollo de la forma constituyen para nosotros criterios para distinguirla, pero se trata de formas que ya de por sí son distintas. La forma es la responsable de la constitución del individuo en cuanto tal. Y, en cuanto que es el principio de movimiento, es la responsable de su desarrollo y de su diferenciación también material, es decir, de su individualidad.

Por todo esto, se impone ver en qué sentido la forma es sujeto de los accidentes, esto es, de su devenir temporal.

Diversos modos de ser y llamarse sujeto

Como ya se ha dicho, el Estagirita propone tres candidatos al título de sustancia: la materia, la forma o el compuesto de ambas. Examina, en primer lugar, lo que parece ser el requisito básico de toda sustancia: parece que la οὐσία es sujeto (Z, 3, 1029a1-2). Ser sujeto tiene una doble implicación, puesto que se entiende por ello tanto el sujeto básico de la predicación, como lo que da cuenta de la persistencia de algo a través del movimiento.

Ser sujeto parece, por los textos citados, que es uno de los términos πολλαχῶς λεγόμενα: se dice de varias maneras. En la explicación misma de las posibilidades que tiene cada uno de estos candidatos para hacerse con el título de sustancia, aparecen también los distintos modos como realizan el ser sujeto.

Según el sentir general, sujeto es aquello de lo cuál se dice todo lo demás (Z, 3, 1029a1-2). En este punto, hay coincidencia con lo afirmado en *Categorías*, puesto que ambos tratados remiten a una opinión común, lo que en el método dialéctico aristotélico se conoce como τὰ ἔνδοξα. Sin embargo, la respuesta que *Categorías* da a esta cuestión es que el sujeto primero es la sustancia individual concreta. Sócrates es aquello de lo cual se dice todo lo demás. En el contexto de la *Metafísica*, sin embargo, Aristóteles no da por supuesta esta respuesta. De hecho

dice, contra lo que podríamos considerar evidencia empírica, que sujeto se puede decir de tres modos: la forma, la materia y el compuesto de ambos.

Ser sujeto no se dice en estos casos de modo unívoco, sino según alguno de los modos de predicación *πολλαχῶς λεγόμενα*, que en la tradición escolástica tomará el nombre genérico de analogía. Tomás de Aquino reconoce, en el texto que nos ocupa, algún tipo de predicación analógica, si bien no dice cuál (*Sententia Metaphysicae*, VII, lect. 2, 7).

La consideración de la materia como sujeto es la posición más extendida entre las opiniones de los antiguos, cuya identidad no queda clara en el pasaje. El Estagirita aborda la crítica de esta postura en primera instancia. Para el Estagirita, tal opinión es insostenible, puesto que hace de lo indeterminado el ser y deviene en materialismo (Z, 3, 1029a9-26).

Aristóteles expone en este largo pasaje, como si de un experimento mental se tratase, la reflexión argumentativa que lleva a considerar la materia como sujeto y como sustancia. Utiliza para ello dos verbos: *περιαιρεῖν* y *ἀφαιρεῖν*. La traducción latina de Moerbecke vierte ambos términos por *ablatio*. Frede y Patzig (1988) traducen por *abgelöst wird* y Ross por *remove* y *take away*. En castellano, García Yebra traduce por *suprimir*. El experimento consiste en omitir deliberadamente determinadas características. Más aún: ir suprimiendo paulatinamente a los cuerpos de sus determinaciones (Ross, 1966: 165), en primer lugar de las cualidades primarias y cuantitativas (afecciones, acciones y poderes) y después de las cualidades secundarias, las características cuantitativas de longitud, latitud y profundidad que pertenecen a todos los cuerpos. Una vez quitadas estas determinaciones, permanece sólo aquello que es determinado por ellas: un sustrato absolutamente indeterminado. Este carácter de indeterminación cubre tanto las determinaciones positivas como negativas, puesto que la negación de las determinaciones no implica determinaciones negativas. La materia en sentido estricto no es nada: no tiene ningún tipo de determinación.

El resultado de dicho experimento mental es también un producto mental: la materia indeterminada que sería el sujeto (*Metaph. Z*, 3, 1029a18). Se cae con ello en la paradoja de que la determinación fundamental resultaría lo completamente indeterminado. O dicho de otro modo: la sustancia última, lo que según ha dicho que es propiamente el ser, sería algo que no es. Es decir, a la sustancia de una cosa no se llega eliminando los predicados o las diferencias hasta quedarse con algo común, a la fuerza indeterminado, porque tal producto es un concepto vacío.

Inicialmente, la idea de sujeto último parecía implicar que “todas las cosas” que se predicán de él deban incluir tanto las determinaciones esenciales como las no-esenciales (accidentales). Leído desde la terminología de las *Categorías*, se entendería por determinaciones esenciales aquellos términos que se consideraban allí sustancias segundas (por ejemplo, hombre o caballo) y se predicán de la sustancia primera (esto es, Sócrates). Desde esa perspectiva, la materia se presenta como sujeto en sentido más radical, puesto que mientras ella está bajo todo, el compuesto y la forma sólo están bajo las determinaciones no esenciales.

El criterio utilizado por el proceso de ἀφαίρεσις, que concluye en la materia indeterminada como sujeto, se revela inadecuado porque parte del supuesto de que la predicación que se hace de un sujeto es unívoca. Sin embargo, no es así. La materia es sujeto, pero sólo es sustancia y sujeto en un sentido derivado que no queda aclarado aquí. De cualquier manera, no parece ser un sentido real o actual:

λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὐτὴ δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἔστιν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. “Llamo materia lo que de por sí no es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las cosas que se dicen que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predicán de la sustancia, y ésta, de la materia); de tal modo que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales” (*Metaph. Z*, 3, 1029a20-26).

En este texto se afirma una cuestión clave: “todas las demás cosas se predicán de la sustancia, y ésta, de la materia”. Dos cosas resultan significativas: por una parte, Aristóteles ya ha dado por resuelto que la sustancia no es principalmente materia, ni algo que la contenga (puesto que se predica de ella). En segundo lugar, el problema se traslada al ámbito de la ambigüedad en la predicación.

La misma ambigüedad en la predicación presente en *Z*, 3, aparece en un texto de *Z*, 13 (cuando ya se ha aceptado que εἶδος es sustancia) sobre el que Christopher Shields (1988) ha llamado la atención:

λέγεται δ' ὡσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τὸδε τι ὄν, ὡσπερ τὸ ζῶον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ. “Así como se dice que es sustancia el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, así también el universal. Hemos hablado ya de los dos primeros, esto es, de la esencia y del sujeto, del cual hemos dicho que subyace de dos modos (διχῶς ὑπόκειται): siendo algo determinado, como el animal respecto de las afecciones, o como la materia para el acto” (*Z*, 13, 1038b1-6).

Aristóteles habla aquí de dos modos como se puede ser sujeto. Aunque el ejemplo que Aristóteles propone de τὸδε τι es en este caso un compuesto (animal), ha de valer también para la forma, puesto que ella también es, en sentido preminente, τὸδε τι.

Este texto habla explícitamente de dos modos de ser sujeto (διχῶς ὑπόκειται), mientras que Z, 3, 1029a23-24 hablaba de dos modos de decir algo de algo, esto es, de dos modos de predicación. Las dos cuestiones están ligadas, puesto que se había definido desde principio el sujeto desde el ámbito de la predicación: aquello de lo que se dice todo lo demás. En ambos casos, no se puede entender ὑποκείμενον de la misma manera, porque la forma de la predicación que opera en ambos casos es distinta. Es decir, es preciso distinguir el modo según el cual la forma se predica de la materia y el modo como otras cosas (esto es, las determinaciones accidentales) se predicán de la forma.

Según los textos citados, el término ὑποκείμενον se emplea 1) por una parte, para aquello que recibe la predicación accidental, es decir, como τὸδε τι respecto de las afecciones o atributos, y 2) en otro sentido, como la materia respecto de la forma. Ahora bien, como sucede con todos los términos πολλαχῶς λεγόμενα, la diferencia no estriba sólo en que una palabra se atribuya a cosas distintas (eso sucede con cualquier palabra), sino que *el modo de predicación es distinto*. No se trata, sin embargo, de una cuestión puramente lingüística. Precisamente porque Aristóteles pretende que su distinción opere entre dos modos reales de subyacer el sujeto (como materia para la forma y como forma para los accidentes), entonces la relación entre los dos tipos de predicación que distingue Aristóteles no pueda considerarse isomórfica.

En ambos casos, estamos frente a sujetos básicos de la predicación, es decir, de lo que el Estagirita llama predicación *per se* y no *per accidens*.

En cuanto a la predicación de las afecciones respecto del τὸδε τι se trata de una predicación que podemos llamar *denominativa*. Esto es, se dice *algo* del sujeto. Por ejemplo, se afirma que “Sócrates es blanco”. En el segundo caso, en cambio, se trata de una predicación *constitutiva* o *existencial*, donde la cópula juega un papel de identidad. Cuando decimos que estos huesos y esta carne es un hombre (Sócrates), estamos haciendo un juicio de identidad. Dicha cuestión exige entender la forma y la materia como idénticas (*cf.* 1045b18-20), en vistas a lo cual Aristóteles argumentará en los libros siguientes de la *Metafísica* y no es el objeto de esta reflexión. Sólo cabe insistir aquí, en cualquier caso, en que *Metafísica Z* debe ser leído en el conjunto de los libros centrales de la *Metafísica*, y no en solitario.

La sustancia que es τόδε τι es sujeto a la manera de aquello que está debajo de las πάθη. Por tanto, si de la forma se dice que es τόδε τι, entonces la forma sostiene (es sujeto de) las afecciones. No se trata principalmente de que sea sujeto de la predicación (lo cual realmente resulta extraño al lenguaje ordinario), sino de que la forma es sujeto del movimiento, es decir, aquello que persiste a lo largo del movimiento. Ahora bien, si, como dice Aristóteles, la forma no está sujeta al llegar a ser o al pasar, ni tampoco al movimiento, sí es en cambio su principio y, en ese sentido, su sujeto.

Conviene preguntarse aquí por qué es preferible afirmar que el sujeto del cambio concreto sea la forma y no el compuesto. Esto es, por qué no basta el compuesto (συνολόν) de forma y materia como sujeto de los accidentes o afecciones y, por tanto, del movimiento. El estatuto del objeto concreto respecto de los dos criterios que permiten que algo sea sustancia es relativamente claro; sin embargo, según Aristóteles, el compuesto es posterior a la forma (*Metaph. Z*, 3, 1029a31). Dice el Estagirita que: ὥστε ἐὶ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμοιβῶν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. “Si la forma es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón, será también anterior al compuesto de ambas” (*Z*, 3, 1029a5-7). (cf. también *Z*, 7, 1032b1ss.; *Z*, 11, 1037a5, 28, b1-3).

Demostrado el carácter derivado de la materia como sujeto, queda también demostrado el carácter derivado del compuesto como sustancia. La forma es más sustancia que la materia y que el compuesto en cuanto que este último implica materialidad. La forma es anterior al compuesto porque éste la presupone, y si el compuesto fuera sustancia primera, habría algo que la precedería.

El carácter sustancial del compuesto no es negado por el Estagirita, sino que aparece como dependiente del estatuto de la forma (*Metaph. Z*, 11, 1037a29-30 y 25-26). Según Aristóteles, la idea de compuesto misma es un universal (*Z*, 11, 1037a6-10). La forma existe realmente sólo como lo concreto (τόδε τι).

Según Aristóteles, Sócrates o Corisco pueden ser tanto la forma como el compuesto, pero no de la misma manera:

δηλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἢ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμοιβῶν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἀπλῶς ἡ ψυχὴ ἦδε καὶ τὸ σῶμα τόδε, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. “Es también evidente que el alma es la sustancia primera, y el cuerpo es materia, y el hombre o el animal, el compuesto de ambos como universal. Pero Sócrates y Corisco, si también el alma es Sócrates, son algo doble (pues unos los consideran como alma, y otros, como el compuesto); pero, si son simplemente este alma y este cuerpo determinados, el individuo será incluso como el universal” (*Z*, 11, 1037a5-10).

La forma no sólo es sujeto en un sentido distinto de la materia y del compuesto (que lo es de manera derivada y universal), sino que, en último término, la forma es el principio que posibilita que haya sujetos (incluso, que la materia sea sujeto). Ser sujeto en el plano real implica ya una determinación, de la cual la materia carece. Pero si el compuesto fuera el sujeto último ontológico, entonces ya estaría incluido en el sujeto todas las determinaciones y modificaciones posibles (esto es, todos sus accidentes), con lo que la predicación del tipo “Corisco es hombre” no se distinguiría realmente de la predicación “Corisco es blanco”.

A partir de todo esto, puede verse que ser sujeto está ligado al problema de la identidad. La condición de que la sustancia sea ὑποκείμενον implica que pueda dar cuenta de que —a pesar de todos los procesos a los que se ve sometido— sigue siendo la misma. La materia, en continuo cambio, no está en capacidad de garantizar dicha identidad, puesto que la identidad requiere cierto tipo de continuidad. Esta continuidad tiene que poder darse a pesar de los cambios que se presenten: a pesar de cambiar de lugar, de la nutrición, del crecimiento o del envejecimiento (estos tres últimos en el caso de los seres vivos). Atendiendo a los procesos a los que se ve sometida la sustancia, esto es, desde una perspectiva dinámica, la relación forma-materia aparece más bien como la relación entre aquello que da continuidad a pesar —o más bien por medio— de los demás procesos, sin que de allí se siga que eso que da continuidad es estático, sino que más bien es el sujeto dinámico de esos procesos.

A pesar de todo ello, Aristóteles no niega que la materia también sea sujeto y sustancia, aunque de una manera derivada también. La materia, tal como se ha afirmado, no es nada determinado, no es *nada* en realidad, así que, en todo caso, sólo puede ser el sujeto de las determinaciones esenciales que la constituyen en *algo*. Si la materia es sustancia como sujeto de algún modo, lo es exclusivamente como posibilidad (*Metaph.* H, 1, 1042a26-32). Sólo de esa manera puede la materia cumplir con los otros requisitos que Aristóteles menciona para ser sustancia, e incluso para ser sujeto cualificadamente: “separación” y “determinación”. El criterio de separación exige no ser dependiente de nada; pero esto es imposible en el caso de la materia que es una realidad y un concepto relativo. De nuevo, el modo como la materia es sujeto de la forma, no es el mismo según el cual la forma es el sujeto de los demás predicados, ni como el compuesto lo es (aunque éste también lo sea de modo derivado).

Aristóteles afirma que es *en otro sentido* que la materia es sujeto de la forma. ¿En qué sentido puede ser la materia sujeto de la forma? En el lenguaje común,

no utilizamos de ordinario frases del tipo “el cuerpo es el alma”, o “estos ladrillos son una casa”. A mi juicio, se trata de una predicación existencial. Como dice el Estagirita en *Z*, 17, se busca la causa por la cual la materia es algo, y esa causa es la forma. De modo que cuando se dice: la materia es la forma, se trata de un “es” existencial, traducible por “es por medio de” o “se constituye por”. De ordinario se entiende que la forma es causa de que algo sea lo que es, o sea, se entiende como causa del compuesto. Sin embargo, eso no es exactamente lo que dice Aristóteles y requiere matizaciones. Según el Estagirita, más bien se trata de que *la forma es la causa de la materia*, incluso de su existencia:

ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί \leq τί \geq ἐστίν· οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδὶ, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἢ οὐσία. “Y ya que es preciso que la existencia se posea y se dé, es evidente que se investigue acerca de la materia por qué es [algo]; por ejemplo: ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos el ser casa. Y: esto es un hombre, en cuanto el mismo cuerpo lo posee. Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo (y esta causa es la forma); y ésta es la sustancia” (*Metaph. Z*, 17, 1041b4-9).

Unas líneas antes (1041a14yss.) Aristóteles afirma que la pregunta pertinente no es “por qué algo es algo”, sino más bien por qué algo se da en algo, esto es, por qué estos —estos materiales— son una casa o un hombre. La primera pregunta es una pregunta del orden de las clasificaciones: esto —por ejemplo, Sócrates— es un hombre, un animal, etc. En el siguiente caso, en cambio, la materia —que ahora actúa como sujeto respecto de la forma— es (no a modo de clasificación, sino de constitución) la forma.

Las proposiciones del tipo “Sócrates es un hombre” no tienen correlato metafísico directo. O, mejor dicho, su correlato metafísico es que una forma individual organiza una materia de un modo determinado: entonces podemos decir que Sócrates es un hombre. O sea, reconocer a un miembro de una especie es algo que se hace en virtud de que se ve cómo una forma se predica de una materia, es decir, cómo la constituye. Es decir, cómo está organizada una determinada materia.

La cuestión acerca de si la forma puede ser sujeto de los accidentes y, si lo puede, cómo se verifica esto, ha sido tema de discusión en el ámbito de la filosofía especializada sobre Aristóteles en los últimos años. Según Frede y Patzig, en *Metafísica Z*, 3, Aristóteles busca un nuevo sujeto para los accidentes, ya que la solución de *Categorías* presenta dificultades insuperables. En efecto, según *Categorías*, el individuo concreto es el sujeto de las demás determinaciones. Ahora bien, en cuanto que ese individuo concreto incluye dentro de sí los predicados

que lo determinan, no puede ser propiamente el sujeto. Según Wedin (2000), en *Metaph. Z* Aristóteles introduce la idea de “sustancia de”, con lo que se refiere a naturaleza de la sustancia, es decir, a la sustancia de la sustancia. Con esto pretende criticar la tesis defendida por Frede y Patzig (1988) según la cual en la *Metafísica* el individuo concreto es reemplazado con la forma como el sujeto básico de la predicación. La prioridad que Aristóteles otorga a la forma sería una prioridad explicativa, no existencial. Sin embargo, esta lectura exige separar la prioridad lógica de la ontológica respecto de la sustancia, cosa que Aristóteles no hace en los textos que nos ocupan.

Si los objetos de la experiencia incluyen las propiedades que se les atribuyen, entonces no puede ser ese mismo objeto el que subyace a dichas propiedades (Frede y Patzig, 1988: 49). El sujeto de las propiedades accidentales no puede incluirlas, lo cual se deriva directamente de su ser material. Esto es, si entiende al sujeto como compuesto de materia y de forma, éste tiene ya las determinaciones que le vienen dadas por su ser material: blanco, alto, culto. Si bien la predicación parece admitir esta posibilidad, la pregunta por el sujeto real exige que éste no incluya ninguna propiedad accidental como tal. A diferencia de las preocupaciones de *Categorías*, aquí se trata de averiguar cuál es la sustancia real, no sólo cuál es nuestro modo ordinario de hablar. Por este motivo, no es exacto identificar el objeto concreto de las *Categorías*—este hombre o este caballo, que incluyen todas sus determinaciones—con el compuesto de materia y forma de la *Metafísica*.

En orden a establecer el carácter de sujeto de la forma respecto de los accidentes, puede decirse que la forma es la que da cuenta de la identidad de la sustancia, de su persistencia a lo largo del tiempo. En tal sentido, la forma explica que la sustancia sea el sujeto de los accidentes. Si bien este argumento no tiene base textual directa en el *Corpus*, resulta máximamente congruente con las opiniones de Aristóteles en los tratados biológicos. Por lo demás, el carácter de sujeto de la predicación está íntimamente ligado a la subjetualidad del cambio. Para que un determinado objeto mantenga la identidad a lo largo del tiempo, tiene que ser posible que tome nuevas determinaciones y, a la vez, que el cambio de materia (que la experiencia muestra que es constante, por lo menos en el caso de los seres vivos) no anule su identidad. Sólo la forma puede ser el principio de ese movimiento y del cambio continuo de la materia y, además, la garante de la identidad.

Precisamente por esta cuestión, la materia no es la mejor opción como sujeto del cambio. De hecho, en las formas vivas, no es lo que da razón de la permanencia ni de la identidad. Pero ni tan siquiera en los procesos técnicos. La forma natural

cambia constantemente su materia y toma también nuevas determinaciones; y precisamente de esa manera —a saber, cambiando— es como sobrevive. No hay algo así como una materia determinada que adquiera (no se sabe muy bien cómo) una forma de organización sino que, más bien, es la forma la que adquiere alguna materia y, al determinarla, se constituye como un objeto de experiencia. Esto supone invertir el orden de la comprensión tradicional. La persistencia de las formas materiales exige la presencia de la materia, pero no exige que sea *esta materia determinada*. En esa medida, la relación forma-materia es accidental, si bien no le es accidental a la forma sensible ser una forma material.

En sentido estricto, no se trata de que la forma sea sin más el sujeto de los accidentes porque ella sea la forma *de* una sustancia que es el sujeto de los accidentes, sino que, más bien, se está afirmando que la forma y el objeto dado se identifican. En el ámbito de *Metafísica Z*, esa identificación (que presupone cierta identidad entre materia y forma) no deja de presentar dificultades, puesto que sólo aparece con claridad cuando es iluminada por la doctrina del acto y la potencia, pero eso no ocurre hasta los siguientes libros, H y Θ .

En el contexto de *Metafísica Z*, el sujeto puede entenderse como la cosa misma en contraposición a sus determinaciones. El objeto individual de la experiencia se identifica con la forma realizada en la materia. Esta es la tesis que defienden Frede y Patzig (1988), y que permite decir que la forma es sujeto como la cosa misma en contraposición a sus determinaciones. Los objetos individuales de la experiencia no pueden ser los sujetos de las determinaciones porque incluyen ya ellos mismos esas determinaciones, mientras que el sujeto de las determinaciones tiene que aparecer en contraposición con ellas.

Ahora bien, aún estando de acuerdo con la tesis defendida, considero que este argumento no es lo suficientemente concluyente, puesto que la subjetualidad de la forma —el estar en la base de las determinaciones— acontece, según esta interpretación, de un modo derivado. La dificultad para entender esta identificación de la forma con el objeto concreto tiene que ver con el modo como en algunas ocasiones se piensa la relación entre determinaciones y sujeto. Efectivamente, se suele distinguir entre determinaciones esenciales y no esenciales, las cuales le ocurren a un sujeto que en sí mismo parecería no tener ninguna determinación. En tal caso, la forma sustancial sería una determinación esencial que le sobreviene a un objeto concreto. No hay semejante cosa en el panorama aristotélico. Lo esencial para un objeto particular no consiste en algunas determinaciones, sino que aquello que es esencial para un objeto es lo mismo que la forma. Por ello se ha

querido defender aquí una doble consideración de la forma como constitutiva de la materia y, desde allí, como sujeto de accidentes o determinaciones accidentales. Ese algo que le resulta constitutivo es, por tanto, el mismo sujeto de las demás determinaciones, no una determinación especial (llámese esencial si se quiere), al modo de una super-determinación la cual —de algún modo misterioso—, guardaría una relación esencial con aquello de lo que se predica. Esta explicación resultaría al final difícil de sostener.

A modo de corolario: la doctrina aristotélica de la sustancia, entre *Categorías* y *Metafísica*

Una cierta dificultad que encuentra esta postura es que parece ir en contra de la tradición reconocidamente aristotélica. Sin embargo, ello se debe a que dicha tradición estuvo históricamente más apoyada sobre *Categorías* (esto incluso es la postura de Kant). *Categorías* y los libros centrales de la *Metafísica* dan orígenes a dos ontologías distintas, cuando no abiertamente contradictorias.

Los puntos de discordancia no son de poca monta. Aunque no son los únicos, señalo aquí algunos que han ido apareciendo a lo largo del desarrollo de mi argumentación:

- a) Como es bien sabido, *Categorías* denomina sustancias primeras a aquellas realidades “que no están en un sujeto, ni se predicán de un sujeto” (2a10), es decir, objetos individuales como un hombre particular o un caballo particular, como Sócrates o Corisco. Aquellas cosas que se predicán de estas sustancias como universales, se consideraban allí sustancias segundas. En la *Metafísica*, por contraste, desaparece la denominación de sustancia segunda. Como se ha afirmado más arriba, según Aristóteles, la sustancia entendida como forma tiene prioridad respecto de la sustancia entendida como materia o como el compuesto de ambas.
- b) En *Categorías*, las sustancias segundas no son sujeto, sino que se dicen de un sujeto (2, 1a10-22), esto es, de la sustancia primera. Ahora bien, una de las notas que caracteriza ser una sustancia en *Metafísica* es la de ser un sujeto, con lo que en *Metafísica*, sustancias segundas no pueden ser sustancias en ningún sentido.
- c) El objeto concreto de *Categorías* no es identificable sin más con el compuesto de la *Metafísica*, puesto que en el primer tratado no se habla de materia y forma (conceptos imprescindibles para entender la sustancia

como compuesto). La distinción entre materia y forma es introducida en la *Física*, en la perspectiva de las entidades sujetas al movimiento, que es el enfoque que continúa *Metafísica Z*. La cuestión clave en este contexto es que ya no es el individuo concreto (el objeto de la experiencia sensible) el que cumple los requisitos para ser sustancia primera, sino que ha de ser una de las entidades que lo constituyen.

- d) El término εἶδος, si bien es utilizado en ambos tratados, no parece referirse a la misma realidad en los dos casos. En las *Categorías*, el término aparece ligado a las ideas universales (lo que traduciríamos como especies) tales como hombre o caballo. En cambio, en el libro Z de la *Metafísica*, como se ha insinuado, Aristóteles explica que las ideas como hombre o caballo son compuestos universales (Z, 10, 1035b27-30, H, 3, 1043b2-4), mientras que la forma no es el universal hombre o caballo, sino el alma (Z, 11, 1037a5-7). El εἶδος del libro Z no es la especie a la que pertenece una sustancia individual, sino la forma por contraposición a la materia. En *Metafísica*, Aristóteles prefiere el término γένος para la especie universal.
- e) En *Metafísica* no aparece la expresión ἐν ὑποκειμένοις, con la que *Categorías* muestra la relación entre los accidentes y la sustancia.

Si bien no se trata de las únicas diferencias de los tratados en cuanto a la doctrina de la sustancia, dan ya una idea de las posibles posiciones respecto a la relación entre ambos textos. No pretendo entrar aquí en la disputa sobre la autenticidad o no de *Categorías*, o de la diferencia de datación cronológica de ambos tratados, puesto que considero que ello no evita el problema, no ya exclusivamente historiográfico sino filosófico, de la relación entre ambas teorías. La solución a las dificultades filosóficas no está principalmente, a mi juicio, en la disputa entre lecturas evolucionistas o no evolucionistas, autenticistas o no autenticistas. Al margen de la autenticidad o no, el peso de la *Wirkungsgeschichte* de *Categorías* es innegable: el tratado ha moldeado ampliamente la concepción del ser y la sustancia de la metafísica occidental. A mi entender, los problemas de interpretación de Z se deben, sobre todo, al peso de la tradición que ha leído la *Metafísica* a partir de las *Categorías*, siendo textos que parten de preocupaciones y enfoques distintos. A modo de conclusión, quiero hacer sólo una anotación respecto de la relación entre ambas doctrinas. El contexto de *Metafísica Z* difiere radicalmente del de las *Categorías*. *Categorías* está planteado como un estudio acerca de las formas de la predicación. En cambio, si bien en el contexto de este libro de la *Metafísica* afloran preocupaciones en torno a la predicación, estas inquietudes son, a juicio

de Aristóteles, secundarias respecto de las físicas y miran a ellas (*Metaph. Z*, 4, 1030a28-29).

Bibliografía

1. ACKRILL, J. L. (1963) Aristotle's definition of psyche. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 73, pp. 119-133. Reimpreso en J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 163-178.
2. ACKRILL, J. L. (1963) *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford, Clarendon Press.
3. ALBRITTON, R. (1957) Form of particular substances in Aristotle's *Metaphysics*. *Journal of Philosophy*, 54, pp. 699-708.
4. ANNAS, J. (1974) Individuals in Aristotle's Categories: Two Queries. *Phronesis*, 19, pp. 146-152.
5. AQUINO, Tomás. (2012) Sententia libri Metaphysicae (sitio en internet). Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/cmp07.html>. Acceso el 28-XI-2012.
6. ARISTOTELIS. (1831) *Opera*. Ed. I. Bekker, vol. 1 und 2.
7. ARISTOTLE. (1966) *Categoriae et Liber de interpretatione*. Ed. L. Minio Paluello, Oxford, Clarendon.
8. ARISTOTLE. (1956) *De Anima*. Ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon.
9. ARISTÓTELES. (1978) *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
10. ARISTÓTELES. (1970) *Metafísica*. Ed. trilingüe y trad. V. García-Yebra, Madrid, Gredos.
11. ARISTÓTELES. (1994) *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
12. BONITZ, H. (1960) *Aristotelis Metaphysica*. Olms, Hildesheim.
13. BONITZ, H. (1969) *Aristotelisches Studien*. Olms, Hildesheim.
14. BOSTOCK, D. (1994) *Aristotle's Metaphysics, Books Z and H*, Oxford, Clarendon Press.

15. BUCHHEIM, T. (2008) "Dancing Matter" and the Stable Form. Remarks on Substance and Form in Aristotle's *Metaphysics*. *Soochow Journal of Philosophical Studies*, 18, pp. 1-21.
16. BURNYEAT, M. (2001) *Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh, Mathesis.
17. BURNYEAT, M. *et al.* (1979) *Notes on Zeta*. Oxford, Clarendon Press.
18. CARBONELL, C. (2007) *Movimiento y forma en Aristóteles*. Pamplona, Eunsa.
19. CHARLES, D. (2002) *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford, Clarendon Press.
20. CHARLTON, W. (1972) Aristotle and the principle of individuation. *Phronesis*, 17, pp. 239-249.
21. CODE, A. (2000) Some remarks on *Metaphysics* L 5. En: Charles D. & Frede, M. (Eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford, Clarendon.
22. CODE, A. (1985) The Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics* Z. *Canadian Journal of Philosophy*, 10, pp. 41-65.
23. DUMOULIN, B. (1983) L'ousia dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*. En: Moreaux, P., Wiesner, J. (Eds.) *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia*. Berlin, Walter de Gruyter, pp. 57-72.
24. DRISCOLL, J. (1981) *Eidê* in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance. En: O'Meara, D. J. (Ed.), *Studies in Aristotle*. Catholic University of America, Washington, pp. 129-159.
25. FREDE, M. (1985) Substance in Aristotle's *Metaphysics*. En: Gotthelf, A. (Ed.) *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Mathesis, pp. 17-26.
26. FREDE, M. (1987) Individuals in Aristotle. *Essays in ancient philosophy*. Clarendon, Oxford, pp. 49-71.
27. FREDE, M. y PATZIG, G. (1988) *Aristoteles 'Metaphysik Z'*. Text, Übersetzung und Kommentar. Bd. I-II, München, Beck.
28. FURTH, M. (1988) *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press.
29. GALLAGHER, R. (2011) Aristotle on Eidei Diapherontoi. *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (3), pp. 363-384.

30. GARAY, J. (1987) *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona, Eunsa.
31. GILL, M.L. (2005) Aristotle's *Metaphysics* reconsidered. *Journal of the History of Philosophy*, 43 (3), pp. 223-251.
32. INCIARTE, F. (1970) *Forma Formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*. Freiburg-München, K. Alber.
33. INCIARTE, F. (1989) Für und wider den Nominalismus. *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, pp. 382-393.
34. INCIARTE, F. (2004) Tiempo, sustancia, lenguaje. En: L. Flamarique (Ed.), *Ensayos de Metafísica*. Pamplona, Eunsa.
35. JAEGER, W. (1923) *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmannsche.
36. LLOYD, G. E. R. (1968) *Aristotle: the growth and structure of his thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
37. LOUX, M. J. (1979) Form, Species, and Predication in *Metaphysics Z, H* and Θ . *Mind* 88, pp. 1-23.
38. LOUX, M. J. (1991) *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, Cornell University Press.
39. OWEN, G. E. L. (1965) The Platonism of Aristotle. En: *Proceedings of the British Academy*, 50, reimpresso en Barnes et al., *Articles on Aristotle*, vol. 1, pp. 14-34.
40. PASNAU, R. (2011) *Metaphysical Themes: 1274-1671*. Oxford, Clarendon Press.
41. PATZIG, G. (1987) Das Programm von M und seine Ausführung. En: Graeser, A. (Ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle: Akten d. 10. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 1984)*. Stuttgart, Verlag Haupt, pp. 113-130.
42. PELLEGRIN, P. (1985) Aristotle: A Zoology without Species. En: A. Gotthelf (Ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*. Pittsburgh, Mathesis.
43. RAPP, C. (Ed.) (1996) *Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin, Akademie.
44. ROSS, W. D. (ed.) (1966) *Aristotle's Metaphysics*, Vol. I-II. Oxford, Clarendon Press.

45. SCALTSAS, T. CHARLES, D. y GILL, M. L. (Eds.) (1994) *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press.
46. SELLARS, W. (1957) Substance and Form in Aristotle. *Journal of Philosophy*, 54, pp. 688-698.
47. SHIELDS, C. (1988) Soul as Subject in Aristotle *De Anima*. *Classical Quarterly*, 38, pp. 140-149.
48. WEDIN, M. V. (2000) *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Z*. New York, Oxford University Press.
49. WITT, C. (1989) *Substance and Essence in Aristotle*. Ithaca, Cornell University Press.
50. WUNDT, M. (1953) *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart, Kohlhammer.
51. WOODS, M. (1993) Form, Species and Predication in Aristotle. *Synthese*, 96, pp. 399-415.